

端午龍舟競渡底蘊考

魯瑞菁*

摘 要

本文題為〈端午龍舟競渡底蘊考〉，關注之處在於端午龍舟競渡習俗之底蘊問題。換言之，就是集中討論中國南方山川水澤地區，由前端午的龍舟競渡習俗，演變到端午年節龍舟競渡的源流問題，以及為何端午節會成為屈原紀念日的文化背景與機制問題。本文從一、龍舟競渡習俗的底蘊；二、端午名義；三、端午龍舟競渡與屈原；四、龍舟競渡的「競」、「鬥」意蘊等四個方面進行研究，期待解開南方山水澤鄉端午龍舟競渡風俗的底蘊與源流。

關鍵詞：端午、龍舟競渡、禳災、招魂、屈原

* 靜宜大學中國文學系教授

An Origin about Dragon Boat Festival ame

Lu Jui-ching*

Abstract

The title of this paper is “An origin about Dragon Boat Festival Game”. And this paper will discuss the customs about Dragon Boat Game in the south of China. How to develop about the rules in Dragon Boat Game? And what the background and form would letting Dragon Boat Festival become a commemoration day for Qu Yuan? I will solve four questions in this paper: the first is the origin about Dragon Boat Festival Game, second is the history of the name and the meaning of Dragon Boat Festival, third is talking about the game and Qu Yuan and the last one is try to answer the meaning about “to compete” and “the fight” from Dragon Boat Festival Game, and to expect to understand the origin about Dragon Boat Festival Game in the south of China.

Key words: Dragon Boat Festival, Dragon Boat Festival Game, to avoid disaster, to call the spirit, Qu Yuan

* Professor, Department of Chinese Literature, Providence University

端午龍舟競渡底蘊考

魯瑞菁

一、前言

端午節又稱端陽節、端五節、天中節、重午節、重五節等，除漢民族外，還有滿、蒙、藏、苗、彝、畚、錫伯、朝鮮等約 28 個少數民族慶祝這個節日。中原的端午節風俗很早就傳入了日本、朝鮮、越南等國家，這些國家至今仍在歡度端午佳節，而韓國的文化部門曾於 2005 年將「江陵端午祭」列入申報世界非物質遺產代表作名錄，且獲得聯合國教科文組織正式確定。

1926 年江紹原發表〈端午競渡本意考〉一文，文中根據（明）楊嗣昌《武陵競渡略》中所載湖南武陵地區的龍舟競渡儀式指出，龍舟競渡的前身是武陵山水之鄉鄉民一種用法術處理的公共衛生事業，武陵端午命舟遣送疵癘天札與端午以五彩絲繫臂、踏百草、懸艾人、用辟兵禳毒等，同屬一系統的民俗，即俱是送瘟、禳災的儀式。文末並提出此論題尚待研究之點，其中有「競渡用龍形舟之理由何在」的問題。¹ 其後聞一多發表〈端午考〉一文，認為端午節源于遠古的祭龍日，乃是用龍的威懾力驅除所有的災疫邪祟。² 從時令節候上看，五月五日為陽盛之日，此時人畜最易感染熱毒暑氣，故作種種物事以辟邪

¹ 見江紹原，〈端午競渡本意考〉，收入王文寶、江小蕙編，《江紹原民俗學論文集》（上海：上海文藝出版社，1998 年），頁 203-229。

² 見聞一多，〈端午考〉，收入氏著，《神話與詩》（臺中：藍燈文化，1975 年），頁 221-238。

惡、求保健。於是從古以來，端午時候就創造出龍舟賽會，畜蘭為沐，用五彩絲纏粽子、纏手足腕，用楝葉包米粽，採插艾葉、菖蒲，取蟾酥辟五兵，飲雄黃酒，調制朱砂酒，採多種草藥，在人身上及屋內各處懸掛香包、虎形艾等等習俗，這些擴及日常食衣住行生活各方面的禳災儀式，都和上述節日主題息息相關。

相信在兩漢、魏晉南北朝之際，亦即漢民族由端午的時令節候逐漸形成端午節日時期，以禳災為目的的龍舟賽會漸次融入了紀念地方性名人的內容，例如長江中游湖南、湖北楚地的龍舟賽會是為紀念自沈汨羅江而死的屈原；長江下游江蘇吳地的龍舟競渡紀念伍子胥；浙江會稽的競渡紀念越王勾踐或孝女曹娥等。至於雲南大理白族的傳說則是紀念才貌雙全的白潔夫人；貴州清水江苗族的傳說，龍舟競渡為紀念一位殺死惡龍、為民除害的老者；西雙版納傣族的傳說則是紀念賢明的領袖召勳等等，³ 則顯示各民族，各地區端午龍舟競渡起源傳說非一，各具地域文化、本土傳統的特色。⁴

文崇一曾從數千種方志中的統計資料發現，有 12 個省區的 227 種方志中俱見龍舟競渡的記載，其中涉及閩、贛、粵、桂及台等省區者，即達百多種。⁵ 換言之，今日嶺南地區尚有百多個縣市還存有龍舟競渡的儀式。另外胡朝棟以「文化圈」的概念作為參照系指出，中華龍舟文化可劃分為吳越（或蘇浙閩台）文化圈、荊楚（或鄂皖湘贛）文化圈、粵港文化圈、巴蜀文化圈、西南邊域（滇黔桂）文化圈等若干個大區域性的龍舟文化圈。在每個大區域性的龍舟文化圈

³ 參劉秉果，〈龍文化與龍舟競渡〉，李瑞岐、楊培春等主編，《中華龍舟文化研究》（貴陽：貴州人民出版社，1991年），頁12。

⁴ 例如貴州清水江苗族的傳說中，僅在總長六、七十里的清水江和巴拉河兩岸過龍船節的地區，就有固保老者殺惡龍為子報仇，紀念金角老龍和某父殺犀牛龍太子報仇等三種傳說。參張文生，〈施洞龍船節探源〉，李瑞岐、楊培春等主編，《中華龍舟文化研究》（貴陽：貴州人民出版社，1991年），頁88。

⁵ 見文崇一，〈九歌中的水神與華南的龍舟賽會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第11期（臺北：中央研究院民族學研究所，1961年），頁51-124。

內，又存在若干層次的小區域性的龍舟文化圈。⁶此外，分佈在約北緯 20 度至 30 度間的各個中華龍舟大小文化圈，其舉行龍舟競渡的時間，自三月至八月中秋，各個月份都有；而龍舟的形制與進行的細節儀式也各自有別。這些不同文化圈所反映出的不同龍舟文化現象，正是構成中華龍舟文化的龐大集合體。也就是說，各龍舟文化圈以各自的主體性質呈現出中華龍舟文化發展過程中，各地特殊的歷史階段、地理環境與風俗民情。

談到龍舟競渡文化的歷史發展階段，以漢民族的龍舟文化為例，《淮南子·本經》「龍舟鷁首，浮吹以娛」，⁷即描繪出漢代楚文化區淮南一帶民間，在水鄉澤畔，一方面以龍舟、音樂舉行祭神儀式，一方面進行文娛活動的畫面。迨至隋煬帝開鑿溝通南北的運河後，即造龍舟南遊，運河上的儀仗隊伍蔚為奇觀。龍舟競渡文化在唐代傳入皇宮，成為宮中熱鬧的娛樂活動，如：

《新唐書·穆宗本紀》：「九月辛丑，觀競渡、角觝于魚藻宮，用樂。」
（《新校本新唐書》，頁 222）

《新唐書·敬宗本紀》：「（寶曆元年）五月庚戌，觀競渡于魚藻宮。……
（寶曆二年）三月戊寅，觀競渡于魚藻宮。……五月戊寅，觀競渡于魚藻宮。……八月丙午，觀競渡于新池。」（頁 228-229）

唐代建都長安，並非水線交通網密佈之水鄉澤國，唐代穆宗、敬宗皇帝特造魚藻宮、新池河道，並頻繁舉行競渡，由此可見其時宮廷文娛享樂之一斑。其後宋、元、明、清四朝亦仿唐制，皆在京城之地舉辦競渡活動，頗有江南競渡之風味。民間每屆其時，亦舉行競渡賽會，熱鬧非凡，花費頗為可觀，⁸（元）

⁶ 胡朝棟，〈從兩個龍船節看中華龍舟文化的傳承和發展〉，李瑞岐、楊培春等主編，《中華龍舟文化研究》（貴陽：貴州人民出版社，1991年），頁 124。

⁷ 〔漢〕劉安撰，〔漢〕高誘注，劉文典集解，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年），頁 262（下文再引此書，僅於引文後標示頁碼，不再出注）。

⁸ 如：《宋史·禮志》：「（太宗）淳化三年三月，幸金明池，命為競渡之戲，擲銀甌於波間，令人洄波取之。因御船奏教坊樂，岸上都人縱觀者萬計。」（《新校本宋史》，

張憲〈端午詞〉「萬鎰黃金一日消」，誠非虛語。由此，統治階層與民間端午競渡的揮霍豪奢，引起了帝國上層官吏的警惕、切諫。⁹另一方面，在民間各地的迎神賽會、競渡活動之中，斂財傷錢、爭勝訟鬥、覆舟殞命之事亦時有所聞，¹⁰

頁 2696)

《元史·順帝紀》：「帝於內苑造龍船，委內官供奉少監塔思不花監工。帝自製其樣，船首尾長一百二十尺，廣二十尺，前瓦簾棚、穿廊、兩暖閣，後吾殿樓子，龍身罩殿宇用五彩金粧，前有兩爪。上用水手二十四人，身衣紫衫，金荔枝帶，四帶頭巾，於船兩旁下各執篙一。自後宮至前宮山下海子內，往來游戲，行時，其龍首眼口爪尾皆動。」（《新校本元史》，頁 918）

《明史·高明列傳》：「高明，字上達，貴溪人。幼事母以孝聞，登景泰二年進士，授御史。聞內苑造龍舟，切諫。」（《新校本明史》，頁 4349）

《清實錄·世宗憲皇帝實錄·雍正四年五月》：「今又見報房小抄內云，初五日、王大臣等赴圓明園叩節畢，皇上出宮，登龍舟，命王大臣等登舟。共數十隻，俱作樂，上賜蒲酒。由東海至西海，駕於申時回宮等語。夫人君玉食萬方，偶於令節宴集群臣，即御龍舟奏樂賜飲，亦蓼蕭湛露之意，在古之聖帝王亦所不廢，何不可者。」（《清實錄》影印本，頁 646-2）

⁹ 如：《新唐書·仲方列傳》：「敬宗立，李程輔政，引為諫議大夫。帝時詔王播造競渡舟三十艘，度用半歲運費。仲方見延英，論諍堅苦，帝為減三之二。」（《新校本新唐書》，頁 4431）

《明史·倪敬列傳》：「六年七月，以時多災異，偕同官吳江盛詠、江陰杜宥、蕪湖黃讓、安福羅俊、固始汪清上言：『府庫之財，不宜無故而予；遊觀之事，不宜非時而行。曩以齋僧，屢出帑金易米，不知櫛風沐雨之邊卒，趨事急公之貧民，又何以濟之？近聞造龍舟，作燕室，營繕日增，嬉遊不少，非所以養聖躬也。』」（《新校本明史》，頁 4415）

《清實錄·仁宗睿皇帝實錄·嘉慶九年四月》：「又奏謝。得旨、物阜民安，度節方能愉快。近日望澤頗殷，未蒙沾溉。朔日內苑例陳龍舟水戲，亟命罷之，以待天澤，赦過憫農，曷勝企望。」（《清實錄》影印本，頁 738-1）

¹⁰ 《續資治通鑑長編》：宋太祖乾德元年夏四月戊子「禁湖南競渡」（頁 88）；又宋太祖乾德五年夏四月戊子「禁民賽神，為競渡戲及作祭青天白衣會，吏謹捕之」（頁 194）；又宋太祖開寶五年九月庚午「禁西川民斂錢結社及競渡」（頁 289）。〔宋〕李燾撰，《續資治通鑑長編》，（北京：中華書局，1979 年）。

《清實錄·宣宗成皇帝實錄·道光十年十一月》：「又粵西有種惡習。名曰打眾架。多因鄉民此村與彼村爭占山場地畝、及競扒龍舟。構結讎怨。互為報復。」（《清實

也造成社會秩序動亂不安，故多有官員倡議競渡之戲悖理害經，傷害風化，應予禁止，然而細民久已樂爲之，官府終莫能禁焉。迨乎晚近的端午節，雖然龍舟競渡仍是節日的重心，但是節日期間文人雅士吟詩作對、各階層組織隊伍體育競技，乃至青年遊方、走訪親友、暢談年景、商業運作等生產經驗交流、飲酒行樂狂歡、商品服務行銷諸多因素結合其中，更增添、豐富了節日的民間風情。

上述討論的內容皆集中在龍舟競渡的主題與文化現象上，一如前文所述，在各個龍舟大小文化圈中，舉行龍舟競渡的時間各個月份都有，並不限定在端午時節；而龍舟的形制與競渡、祭祀進行的細節儀式也各自有別，因此本文的研究主題必須隨時觀照中華龍舟文化中，各地域空間文化圈所反映現象的差異問題。在這個前題下，本文的問題意識側重在端午的底蘊、源流及其與屈原的關係問題。換言之，也就是集中討論南方珠江流域到長江流域之間的初民，由前端午的節氣風候、習俗儀式，發展、合流、演變到端午年節形成的問題，以及端午節這個節日爲何會成爲屈原紀念日的文化緣由問題。本文將從一、龍舟競渡習俗的底蘊；二、端午名義；三、端午龍舟競渡與屈原；四、龍舟競渡的「競」、「鬥」意蘊等四個方面進行研究，期待解開南方水鄉澤國端午龍舟競渡風俗的底蘊與源流。

錄》影印本，頁 819-1)

《清實錄·宣宗成皇帝實錄·道光二十六年七月》：「丙戌，諭內閣、裕泰等奏、荊州滿洲營旗人，糾眾毆毀漢城鋪戶，移行查獲各犯提省審辦一摺。據稱此案荊州駐防旗人，與漢城鋪戶先因觀划龍舟爭強互毆，頻年結怨未釋，以致本年閏五月初五日，有滿洲營旗人。糾眾繞進漢城，專尋咸寧、武昌、二縣鋪民滋鬧，將民人毆傷二十餘人之多，且有因傷斃命之人，復拆毀鋪面，棄擲貨物，並將咸武客民會館，放火燒燬，不法已極。」（《清實錄》影印本，頁 400-1、2）

二、競渡習俗的底蘊(一)——由水葬到送瘟

端午龍舟競渡基本上是中國南方山鄉澤國的風俗，一直到今天，龍舟競渡還以不同的儀式細節面貌，保存在中國南方珠江流域至長江流域——即在約北緯 20 度至 30 度間的廣大地區，如兩湖（湖北、湖南）、雲貴（雲南、貴州）、兩廣（廣東、廣西）、吳越（江蘇南部、浙江）、閩台（福建、臺灣）等地的舟船水祭節日習俗中。而其內蘊則融合有較早的逐疫祓禊、祈雨抗旱、豐產祈年等目的，以及較晚的紀念屈原、水上娛樂、體育活動等功能。

《武陵競渡略》認為競渡起源於湖南武陵山水之鄉，其言曰：

競渡事本招屈，實始沅湘之間，今洞庭以北，武陵為沅；以南，長沙為湘也。故划船之盛甲海內，蓋猶有周楚之遺焉。宜諸路倣倣之者不能及也。¹¹

前文舉出江紹原的看法與《武陵競渡略》所言不同，江氏認為競渡招屈乃後起之義，而競渡的前身則是武陵鄉民的送瘟、禳災儀式，亦即一種用法術處理的公共衛生事業。本文認可江氏的說法，不過，更深一步說，武陵鄉民以舟船禳災的風俗儀式或許存在更古老的源頭，那即是與一種原始的人類葬儀——「水

¹¹ 《古今圖書集成·歲功典》引《武陵競渡略》，(清)陳夢雷編，《古今圖書集成》第三冊（臺北：文星書局，1964年），頁523（下文再引《武陵競渡略》，僅於引文後標示頁碼，不再出注）。又武陵治所在今湖南常德市西。武陵山脈是聳立在湘西、鄂西南、川東南、黔東一帶的山嶺。具體地說，武陵山的主脈自貴州江口縣走向黔東松桃，川東南秀山、酉陽、黔江，鄂西咸豐、來鳳，以及湘西龍山、永順、桑植、大庸（張家界）、慈利、臨澧、常德、津市。它的支脈則舒展錯落於黔東銅仁、川東南黔江、鄂西恩施州、湘西自治州、張家界、常德諸地區。此中由張家界、索溪峪、天子山三部分組成的武陵源，具有水奇、山奇、雲奇、洞奇、澗奇、林奇等六奇景致。參巫瑞書，《南方傳統節日與楚文化》（漢口：湖北教育出版社，1999年），頁15-16。

葬」(water burial) 儀式有關。

水葬是一種原始的天葬葬儀，在中國古代文獻中業已失載。而在甘孜藏族自治州的某些地區至今仍施行水葬，水葬時將屍體以石塊緊綁，在一固定地點投入江河之中（這令人聯想到屈原的懷石投水而死）；也有先將屍體剝成數塊後再投入江河之內；在藏區阿瑛州卓克基一帶，凡水葬者先將屍體裝入木箱或麻袋內，然後投江（這令人聯想到伍子胥之尸盛鴟夷而死）。藏區水葬各地不一，這同各地看法有關，西藏農區多認為水葬卑賤，只有乞丐、瘋子、赤貧、流浪漢或患傳染病者才行水葬。在阿瑛州卓克基一帶，兒童死後一律水葬，普通僧人也有用水葬者，過去，無論水葬或土葬都需先經喇嘛唸經後再進行。¹² 如上所述，在盛行天葬的藏文化腹心地帶，最早水葬只用於兒童、鰥寡、孤獨、乞丐、瘋子、流浪漢等經濟地位低下者，由於這類人處於社會的弱勢階層，是外於主流社會的邊緣人，身體抵抗力薄弱，容易凶死。由於山區交通不便，採用葬儀較為簡單、花費較少的水葬，即將死者屍體載到江河湖海之上，或網石、或肢解、或裝袋後，投入水中，讓染病而死的屍體順山中溪流驅逐出本鄉，不失為明智之舉。因此，早期水葬被視為低等級的葬俗，其中除經濟拮据的原因外，亦有經由流水流去凶煞惡魔、傳染疾病，抑制疫鬼病毒蔓延的觀念在焉。而其中不可忽視的因素是，早期鄉村社群對於具威脅、有害的人畜與傳染病，採取隔離逐遣的手段，以維持鄉村社區純淨平和、安全保障的集體心理態度。換句話說，也就是本鄉主流社會對非主流族群的排除、隔離與禁制。

當然在宗教信仰深植的藏族地區，實施水葬的另一個重要原因或許是，藉流水的洗滌作用，淨化此世為人的罪孽，以投胎更好的來世，因此，將屍體置於舟船之中，任其自然漂流。因為人們相信，水是人類生命之源，對水寄予無限美好的嚮往和遐想。在許多民族的神話中，水常與神靈、幸福、美好、不朽連在一起，所以在安葬死去的親人時，人們很自然地聯想到水葬。縱一葦之所如，凌萬頃之茫然，舟船漂向那裡，那裡便是死者美好的歸宿。舟船成爲人世、

¹² 資料來源見 <http://www.flying.com.tw/travel/trip/tibet/tibet-8.htm>

天神兩界交流、溝通的物質載具，即所謂「船棺」；而「船棺」的形式日後仍一直保留在土葬中棺槨的形制中，成為喪葬文化中一種重要的現象。另外，擺渡「船棺」及死靈通過冥河，也是民間思維中關於死亡歷程與歸宿的一種重要觀念。又或可推測，當上古中國南方武陵山鄉澤國地區舉行水葬時，若是親人因傳染疾病而死，則必須配合火焚的方式，以避免疾疫的蔓延。所以水葬有出於嚮往的情感，由此形成龍舟招魂儀式的前身；又有出於恐懼的情緒，由此形成龍舟競渡儀式的前身。這兩方面的內容，皆可在《武陵競渡略》以下兩段描寫中見到，如：

1. 競渡事本招屈。劉禹錫〈競渡曲〉注曰：「競渡始於武陵，至今舉楫而相和之，其音咸乎：『云何在斯？』招屈之義。」抵暮散船，則必唱曰：「有也回，無也回，莫待江邊冷風吹。」（頁 523）
2. 今俗說禳災於划船將畢，具牲酒黃紙錢，直趨下流，焚酹咒呪，疵癘天札，盡隨流去，謂之送標。然後不旗不鼓，密划船歸，拖置高岸，搯閣苫蓋，以待明年，即今年事訖矣。爾時民間，設醮預壓火災，或有疾患，皆為紙船，如其所屬龍船之色，於水次燒之，此本韓愈送窮，具車與船之意，亦非苟作。（頁 524）

而武陵水鄉巫師在舉行舟船送瘟、禳災的競渡儀式時，有念誦的咒詞如下：

天火燒太陽，地火燒五方，雷火執常法，燒死諸不祥，龍舟下弱水，五湖四海任漂蕩。（頁 525）

由上述咒語可知，在巫師舟船送瘟、禳災儀式中，結合水送與火燒兩種方式，亦即先用舟船載送瘟疫不祥之神漂至遠處，再用三火燒淨。初民相信如此使用水、火雙管齊下，必能杜絕瘟疫的蔓延流行。每年武陵龍舟競渡儀式，都是在重複演出久遠年代一次傷亡慘重的瘟疫蔓延及集體水葬葬禮。如今，古老的往事逐漸為鄉人淡忘，反而文娛體育活動成為划龍舟的主要內容。

水葬葬儀與送瘟儀式的聯結，可以從中國神話中重要的帝神顓頊神話中瞥見，此為歷來治神話的學者所忽略，如著名神話的學者袁珂曾經指出：

有的書（例如蔡邕的《獨斷》）把顓頊逕稱為「疫神帝顓頊」，是很恰當的。因為連顓頊的屬神——那個北海的海神而兼風神的禺彊（玄冥），實際上也是瘟疫之神（《淮南子·地形篇》：「隅強（禺彊），不周風之所生也。」《史記·律書》：「不周風居西北，主殺生。」）。無怪後來為民除害的羿，要射這瘟神一箭了（《淮南子》：「羿繳大風於青丘之澤」）。¹³

袁珂並未指出水神（或海神）顓頊又兼領疫神神格的深刻原因。如前文指出，古代人們相信，水是身體與靈魂的最終歸宿，載運屍體的舟船順著河流湖泊漂蕩至遠方時，靈魂也將永久安棲於水流遠處、深處，所以水神（或海神）並兼有冥神的神格，此從「玄冥」之名義，已可窺見矣。至於顓頊作為玄冥之領導，自然亦具冥神的神格。

水神並兼冥神亦即水界並兼冥界之論，亦有考古出土文物作為佐證，如1973年長沙子彈庫戰國1號楚墓出土的一幀名為〈御龍舟人物〉的帛畫，這是楚畫最早的實物之一，畫面正中繪有一高冠、博袖、長袍、有鬚的側身男子形象，其腰間並佩有長劍。這幅畫被研究者公認為一幅「御龍昇天」圖，畫中的主人翁手執韁繩，駕馭著一條巨龍。龍頭高聳、龍尾上翹，整條龍身下伏，宛如民間引魂的夔龍之舟。龍首下方有一條鯉魚，似在導領龍舟，龍尾之上則佇立一隻昂首鶴鳥，似在呵護龍舟，牠們都是能幫助靈魂交往天人、超越險阻的動物精靈，¹⁴ 男仕的上方有輿蓋遮庇，這正是靈魂「周流觀乎上下」、「與天地兮同壽，與日月兮齊光」昇天遠遊的實物寫照。¹⁵ 筆者曾經指出，這彷彿是

¹³ 袁珂，《古神話選釋》（北京：人民文學出版社，1996年），頁189。

¹⁴ 關於動物精靈的作用，可參見蕭兵，《楚辭的文化破譯》，頁1106-1110。

¹⁵ 關於此幅帛畫的詳細介紹，可參見高漢玉、屠恆賢主編，《衣裳》（上海，古籍出版社，1996年），頁48-49。

〈離騷〉主人翁想像著自己穿上神聖之香草禮服，將如古之大巫彭咸般赴水而死，並經由聖水的洗禮、轉化，靈魂乘著擺渡於兩界的龍舟或船棺昇天遠遊。¹⁶ 古老的水葬葬儀是用舟船載著屍體漂蕩在河流上，〈御龍舟人物〉圖則是美冉男子駕御龍舟航向靈魂永棲之所，可以說，後者是前者的信仰化、藝術化、精緻化。

人死亡後，屍身極易腐化生菌，當舉行水葬時，盛舟屍體順流漂蕩，所過之處，亦極易引起傳染瘟疫的大流行，此所以一方面要輔以火焚載屍之舟的原因，一方面也是水神顓頊及其佐玄冥兼領疫神神格的原因。經由崇拜、祭祀、送請疫神的儀式，具有抑制瘟疫流行的衛生防疫措施及心理慰安作用。這就是龍舟競渡逐漸成型，並發展成爲一重大民俗祭典活動的根本原因。傳顓頊氏有三子，皆爲疫鬼，《搜神記》卷十六載：

昔顓頊氏有三子，死而爲疫鬼：一居江水，爲瘧鬼；一居若水，爲魍魎鬼；一居人宮室，善驚人小兒，爲小鬼。於是正歲，命方相氏帥肆儻以驅疫鬼。¹⁷

是顓頊氏三子死後分別成爲瘧鬼、魍魎鬼、小鬼，都是能作祟於人的疫鬼瘟神，所以鄉民要舉行時儼以驅遣之，追本溯源，這也是由於顓頊乃水神兼疫神的緣故；而其深厚的意義底蘊則根源於古人鄉民深信水底即冥府，當舉行舟楫水葬儀式時，順流漂蕩的腐屍容易引起瘟疫瘧疾的流行，必須施行拯救之法。

顓頊三子之一死後成爲瘧鬼者，長居江水之上，此江水可以理解爲長江流域的河流。顓頊族原爲東夷少昊族主神，¹⁸ 活動範圍在黃河下游的魯空桑（山

¹⁶ 參魯瑞菁，《楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002年），頁255。又流行於南方長江流域的船棺葬或亦與此主題有關，值得深入研究。

¹⁷ 《後漢書·志》第五〈禮儀·中〉引《漢舊儀》載並同，然有異文。

¹⁸ 《山海經·大荒東經》：「東海之外大壑，少昊之國，少昊孺帝顓頊於此。」

東曲阜)至衛帝丘(河南濮陽)一帶,分野相應於天上的大水星。¹⁹ 顓頊族的特點之一,是建立了冥間的信仰,故五行說盛行之後,顓頊即被安置在北方主神之位,主管冬天與死亡,稱作「北方水德之帝」。²⁰ 其族裔之一支在發展過程中,不斷向南方遷徙,至長江中下游間,威脅、壓縮原先土著生存活動的空間。作為顓頊族人一支的瘧鬼族,即是長江中下游土著鄉民舟船競渡紛相驅疫的對象,蓋因本土土著對於外來族群的恐懼、排外心理所致。

人亡故四時皆有之,故四時亦皆有逐疫之俗,即所謂時儺。梁,宗懷《荊楚歲時記》載「冬至日,作赤豆粥,以禳疫」,隋,杜公瞻《注》云「共工氏有不才之子,以冬至死為疫鬼,畏赤小豆,故冬至作赤豆粥以禳之」²¹,共工同顓頊一樣皆為水神,其子死而為疫神,亦如上所述,其底蘊乃是水葬葬儀與送瘟儀式的聯結關係。《荊楚歲時記》又載,鄉間村人於十二月臘日「擊細腰鼓,戴胡公頭,及作金剛力士以逐疫」(頁 230)。以上兩條記載並為冬日楚地鄉民的逐疫之俗,而《武陵競渡略》所載乃夏日武陵水畔的競渡逐疫之俗,至如春日三月上巳水岸修禊之風,秋日九月九登高插茱之習,亦並有驅瘟的深意在焉。

上述逐疫驅瘟的鄉俗風習,當以南方夏日水邊的儀式最為隆重盛大,其原因並不難理解。蓋水葬時的屍體必須妥當處理,否則疫病傳染流行,死傷難料;尤其是在暑氣炎熱的季節,潮溼滋潤的南方地區。當早期水鄉原始部落居民,舉行水葬,尚可以鄰為壑,任載屍葬船隨波漂流,但是一方面,部落居民最終發現自己鄉村也要承擔瘟疫的流布襲擊,於是舉行水葬時,輔之以火焚;其後

¹⁹ 《左傳·昭公十七年》:「衛,顓頊之墟也,故為帝丘,其星為大水。」楊伯峻注:「衛此時早已徙居帝丘,即今河南濮陽縣西南之顓頊城,相傳為顓頊所居。」見楊伯峻編著,《春秋左傳注》(北京:中華書局,1993年),頁1391(下文再引此書,僅於引文後標示頁碼,不再出注)。

²⁰ 參王小盾,《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》(上海:上海人民出版社,2008年),頁669-674。

²¹ [梁]宗懷著,王毓榮校著,《荊楚歲時記》(臺北:文津出版社,1992年),頁226(下文再引此書,僅於引文後標示頁碼,不再出注)。

隨著農村耕地面積逐漸擴大，農民人口逐漸增多，葬式逐漸改變成爲土葬，水葬則逐漸消亡，水葬餘影只存在如顛頊、共工的神話中。另一方面，隨著小型區域的水鄉部落逐漸發展成大型區域的水鄉鄉村共同體，鄉村個體即以具有共同情感關係的一份子，在夏日五毒蚊蚋盛大流動的時分，參與到大規模區域形式之中，全體一起動員聯結，共同舉行驅疫保健儀式，合力對抗傳染病毒的播散，這也就是日後國家級端午舟船競渡節日的由來。

至於由夏日鄉民競渡驅疫發展成端午娛樂休閒的民俗活動，主要是由帝國國家中大城市紛起雲構，水陸交通網路便利，民間物力豐碩，商賈交易輻湊，餘暇時間充裕，更重情趣盛宴、狂歡享受的時代，由此逐漸累積成爲日後端午傳統民俗節日之文化。而作爲開啓、累積端午固定節俗先聲者，可以說是在有漢一代。

接著要討論的問題是，端午競渡之舟爲何製成龍形？此問題的解答亦與上述龍舟競渡本意在驅疫有關。古代舟船有「青雀」、「赤龍」、「馳馬」、「晨鳧」、「海鵲」、「赤馬」等名，俱以動物之速度與形狀而命名，爲何端午競渡要用龍舟？《說苑·奉使》載，越人斷髮文身以象龍子，爲用避水中神怪，是以不見傷害。聞一多指出，越人乃祝融一族之苗裔，而祝融即燭龍，乃奉龍爲圖騰的部族，故越人自稱「龍子」。而龍舟競渡活動與斷髮文身裝飾皆源自長江下游吳越之地，是以端午競渡乃吳越地區的龍圖騰節活動，潛假傳播到長江上游及北方中原。²² 質言之，聞一多認爲端午節源於遠古的祭祀龍圖騰日，乃是用龍的威懾力驅除所有的災疫邪祟。實則，不一定要從圖騰的角度看待此問題。蓋古人信仰中，神化又神秘的神物——龍，具有善惡、禍福雙重的神性，亦即既能施疫於人畜，成爲疫神；也能管束疫鬼，降福人間。因爲人們相信龍是最恐怖的瘟神，所以牠能威懾、掌管衆路疫鬼。於是湖北武陵鄉民驅龍舟、載疫神，順流而下，焚燒淨之，謂之「送瘟」。

進而言之，在中國古代人們對於動物的分類系統中，神物龍代表著鱗蟲(爬

²² 聞一多，〈端午考〉，收入氏著，《神話與詩》(臺中：藍燈出版社，1967年)，頁221-238。

蟲類)之長,與代表毛皮之長的虎、代表羽毛之長的雀、代表甲殼之長的龜,合稱四靈。端午時節,步入盛夏,天氣逐漸炎熱,五毒(蛇、蠍、蜈蚣、蜥蜴、蟾蜍)橫生,蚊蚋疾疫流行,五毒皆屬爬蟲類,故人們以爬蟲類之統領,即神物龍以概括之,於是龍成爲疫神,具有施厲降福,作惡行善一身二任的雙重性格。此所以端午競渡之舟最終以製成龍形之舟勝出的原由。

總括而言,端午龍舟賽會之底蘊乃是水葬死靈、驅逐疫疾也。自古以來,華南地區夏季是一個高溫多熱之域,鼠疫、霍亂、傷寒、瘧疾叢生,傳染病流播迅速。人們面對炎陽氣候,熱病索命景況,束手無策,惶恐萬分,只得創造出紙船送疫鬼出海,希望牠們回到自己的老巢不再回來的儀式,這種尙鬼祈巫儀式逐漸成爲心理治療的方法,如盛行於臺灣西南部沿海(尤其以屏東東港一帶)的燒王船風俗即是此風之遺留。蓋「燒王船」祭典的原始意義即是送瘟神出海,如今雖更具祈安降福的意義,但仍存有濃厚的送瘟神色彩,這使得「王船祭」至今籠罩著神秘、嚴肅的氣氛。

中國南國之境沼澤湖泊衆多,河網密布,在原始信仰中,河流往往成爲陰陽生死兩界的過渡,而舟船就成爲擺渡於陰陽生死兩界之舟。古代巫術信仰中認爲邪魔、疫鬼等是居住在另一界的靈物,雖與人生活的世界殊途,卻能聲息相通。當邪魔、疫鬼等干擾人們正常生活作息,形成災難時,必須有驅逐的儀式,讓它們回到河流另一界(也許是終點大海)的安居之地,不再作祟於人。²³至於使用龍形之舟,乃因龍具有善惡、禍福雙重的神性,既能施疫於人畜,成爲疫神;也能管束疫鬼,降福人間。

²³ 弗雷澤《金枝》曾廣泛收羅古代原始部落驅逐邪魔、代罪羊或其他形式代罪物的素材,其中分爲不定期與定期用輕舟載送邪魔、疫疾的故事;尤其是歐洲某些地區五月迎夏時,作偶像代替死神,然後將其毀壞,扔進流水裡,然後迎接新生的夏神;又歐洲某些地區在五月篝火節時,人們圍著篝火跳舞。從火堆上跳過去,可以消除百害,又從火裡取出炭枝帶回家,可以保護家室、防範電雷、火災和魔法。弗雷澤著,汪培基譯,《金枝—巫術與宗教之研究》(臺北:久大—桂冠出版社,1991年),頁819-835、457-464、896-907。

三、競渡習俗的底蘊(二)——由求雨到卜歲

《武陵競渡略》載端午：

划船，不獨禳災，且以卜歲。（頁 524）

是武陵龍舟競渡除禳災外，尚有卜歲的功能，其根由即在祈求龍神保佑風調雨順，農畜豐登。五月龍舟競渡祈豐年的重點乃在求雨上，雨水一方面關係著農畜生活的命脈，蓋五月漸入酷暑乾旱季節，水資源嚴重匱乏，故鄉民思以龍舟競渡求雨，如貴州高原上的苗族、侗族鄉民在五月旱季來臨時，便要舉行「賽龍舟」、「求龍雨」、「玩龍燈」等祈年賽會活動，其目的即在對應旱災採取的信仰措施。²⁴ 另一方面，夏季連續的大雨具有洗淨瘟疫病菌的功能，使得人畜均安，歲產豐收，也就是具有禳災的作用。

先民又由祈雨信仰衍生出預防澇災的舉措，蓋夏季長期缺雨，大旱時井乾泉涸；而夏季時又常有暴雨忽臨，造成江河濫溢，大澇成災，人畜生命財產損失無數，故亟需思以信仰、心靈上的拯救。而其信仰的根源即在於水龍致雨、土龍致旱的觀念。換言之，神物龍具有致雨、致旱的雙重神格。如果說，前文關於龍形舟的討論，著重點在於龍具有瘟神、剋瘟的善惡雙重性格；那麼，本節所論的龍形舟，焦點則集中在龍具雨神、旱神禍福雙重性格。²⁵

《左傳·昭公十九年》載：

鄭大水，龍鬥于時門之外洧淵。國人請為禱焉（魯按，《正義》曰：「禱，

²⁴ 參秦秀強，〈源於古代農業抗旱鬥爭過程的文化活動——「龍舟競渡」的原生文化內涵探幽〉，李瑞岐、楊培春等主編，《中華龍舟文化研究》（貴陽：貴州人民出版社，1991年），頁 63-65。

²⁵ 越人斷髮文身以象龍子，為避水中蛟龍傷害。顯示龍作為圖騰物，既是氏族的保護神，也是氏族的威懾神。亦具有二重性。

祭名。〈元年傳〉曰：『山川之神則水旱癘疫之不時，於是乎禱之。』
 禱或如前文所述乃是一種驅逐邪魔、疫疾的儀式。子產弗許，曰：「我鬥，龍不我覲也；龍鬥，我獨何覲焉？禳之，則彼其室也。淵龍之室，吾無求於龍，龍亦無求於我。」乃止也。（頁 846）

此段記載雖然顯示出子產不相信禳祭效力的理性精神，但也從另一方面透露出其時鄭國人民迷信鄭國大水是由於龍鬥之故，所以欲以禱的儀式禳除水災。而端午節龍舟賽會之俗或許即是模擬龍鬥，以祈雨水也。

學者論神物龍之現實界的原型，異說紛陳，眼花撩亂。其一說，龍為物或為蛇的神聖化、神靈化。《管子·度地》載管仲言於桓公曰：「故善為國者，必先除其五害。……五害之屬，水最為大，五害已除，人乃可治。」而管仲所言五害指的是：水、旱、風霧雹霜、厲、蟲，²⁶ 其中的蟲就是蛇。在《山海經·海經》諸神中，常見珥蛇、踐蛇、操蛇、使蛇、食蛇、把蛇、銜蛇等內容，其蛇之涵義有三：一是捕捉到蛇；二是以蛇享祭；三是以蛇為使。²⁷ 上古山居澤棲，人民相見互以「無它乎」作為問候語，是蟲蛇為山居澤棲常為患之生物，亦多成為上古山居澤棲住民之祭牲與神徽，《海經》中軒轅之丘「四蛇相繞」，共工之台「隅有一蛇」，皆可作為例證。而夏后啓的「珥兩青蛇」亦表示蛇具有一種崇高的神性，具崇高神性之蛇在神話好奇敷衍的作用下，極易繁衍成複雜多義的神物——龍。蛇神聖化之龍乃是具有陰陽雙重神格的神靈，祂的形體順應環境，能細能巨、能屈能伸、能存能亡；祂的能力隨應時空，能高能下、能幽能明、能短能長。²⁸ 如此變化無窮的神物，自然具備興雲布雨與盛燥致旱的陰陽神力。

申而言之，漢族華夏龍的特點有二，一則，龍與水有密切關係，即生活在

²⁶ [周] 管仲撰，[唐] 房玄齡注，《管子》（《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁 887。

²⁷ 張岩，《山海經與古代社會》（北京：文化藝術出版社，1999年），頁 308。

²⁸ 參見《論衡·龍靈》、《爾雅·釋魚》、《說文解字·龍部·龍》。

水中（於是學者研究龍的原型有揚子鱔、魚、蛇、蛙等說）；二則，龍是善於變化的神秘動物，所以生活在水中的龍可以飛揚在天（於是學者研究龍的原型有雷、閃電、雲雨、蜃虹等說）。由於上述兩點，華夏龍成爲具有生殖、孕育、變化的神物、靈物。吾人亦可舉西藏苯教龍神與漢族華夏龍比較，據苯教經典《十萬龍經》載記，苯教龍是生活在水中的變化之神，可變成蛇、蟲之形；又具有女性性格，稱作龍母或龍女；又代表瘟疫（龍病），會化爲黑、白二蛇作祟；又被人們稱作水神，是求雨的對象，往往在夏初（龍睡之時）開始接受祭祀。²⁹ 綜括而言，西藏苯教龍神具水神、雨神、崇神、旱神等性格。

華夏龍亦具雨神、旱神雙重性。如中原古神話中著名的應龍，即具有興雲布雨的神力，《山海經·大荒北經》載：「蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水。」應龍能畜水，即是一條水龍，能剋制中冀——黃土高原的大旱。又《山海經·大荒東經》載：「大荒東北隅中，有山名曰凶犁土丘。應龍處南極，殺蚩尤與夸父，不得復上。故下數旱，旱而爲應龍之狀，乃得大雨。」這裡更可以說明應龍具興雲布雨的神力。至於土龍致旱的觀念可見於（漢）董仲舒《春秋繁露·求雨》所載，春旱求雨作大蒼龍一，夏求雨作大赤龍一，季夏求雨作大黃龍一，秋作大白龍一，冬作大黑龍一，四時皆以水日爲龍，必取潔土爲之，結蓋，龍成而發之。³⁰ 即四時皆以潔土作土龍之像以求雨，《淮南子·地形》載：「土龍致雨。」（漢）高誘注：「湯遭旱，作土龍以像龍，雲從龍，故致雨也。」（頁 141）桓譚《新論·離事》載：「劉歆致雨，具作土龍、律，及諸方術，無不備設。」土龍是旱神，作土龍之像以崇拜之、祭祀之，鄉俗甚至有鞭打、驅逐、殺戮的儀式，³¹ 相信如此即能興雲致雨，此皆源於龍有陰陽、水旱二重性的觀念。

²⁹ 參格勒，《論藏文化的起源形成與周圍民族的關係》，第三章第五節（中山大學出版社，1998年）。

³⁰ [漢]董仲舒撰，蘇輿義證，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁 426-437。

³¹ 《墨子·貴義》：「日者言帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，以戊己殺黃龍於中方。」

旱與疫往往並生，即所謂「赤疫」，張衡《東京賦》「逐赤疫於四裔」，「赤疫」是人間最凶惡的鬼祟，集旱與瘟於一身，是古代大儺驅逐的主要對象。土龍可謂是「赤疫」的代表，端午龍舟競渡之前，有作土龍之像以四境巡遊之俗，其底蘊亦是鎮壓境內的疫鬼與旱魃，並驅趕之，使之遠離鄉土四境。至今如香港龍舟祭的禮儀過程中，有所謂「游龍」儀式，即在舉行龍舟競渡幾天前，人們把神像安置在龍舟之上，使其在長舟灣內游弋巡禮，其意蘊亦是鎮壓境內的疫鬼與旱魃。³²

四、端午名義

端午之名起於何時，是一個饒有興味的問題。歲時源於歷法、季節，節日來自物候、節氣。正是在對物候、節氣的觀察及歷法、季節的經驗中，先民概括、總結出節日的習俗與慶典。《荊楚歲時記》記載：「五月俗稱惡月，多禁。忌曝牀薦席，及忌蓋屋。」又：「(五日)夏至節日食糴。」³³是南朝時《荊楚歲時記》以五月為惡月，而五月五日又為惡月中的最惡之日，故此月、此日有許多禁忌、祓禊的方術與儀式。³⁴而早於《荊楚歲時記》的古俗又稱五月生子則父母多災殃，如《風俗通義·佚文·釋忌》載：

俗說：五月五日生子，男害父，女害母。故田文生而嬰告其母勿舉，且曰：「長與戶齊，將不利其父母。」（見《史記·孟嘗君列傳·索隱》、《蘆

³² [日]渡邊欣雄，〈香港水上居民的端午節——長舟島的龍舟祭〉，收入氏著，《漢族的民族宗教》（天津：天津人民出版社，1998年），頁172-187。

³³ [梁]宗懷著，王毓榮校著，《荊楚歲時記》（臺北：文津出版社，1992年），頁152、174。

³⁴ 如《荊楚歲時記》載，五月忌曝牀薦席及忌蓋屋。又載，五月五日，謂之浴蘭節，四民並蹋百草之戲；採艾以為人，懸門戶上，以禳毒氣；以菖蒲或鏤或屑，以泛酒。又引《夏小正》云：「此日蓄藥，以蠲除毒氣。」又載，五月五日，以五絲絲繫臂，名曰辟兵，令人不病瘟。見前注，頁152、156、163、170。

浦筆記》一引《風俗通》)³⁵

上引《風俗通義》載五月五日生子，男害父，女害母之說，卻未說明其由，是《風俗通義》已不明白理由何在，可見此俗說流傳之久遠。而《荊楚歲時記》所載指出了以五月為惡月、五日為惡日兼夏至日，已然具有惡月惡日說、夏至說二者之義，或可作為古俗不舉五月五日子之解釋。但是接踵而來的問題是，《荊楚歲時記》卻未深究為何先民傳統會以五月為惡月、五月五日為惡日兼夏至日？也就是說，惡月惡日說與夏至說二者之間有何關係？另外，《荊楚歲時記》雖載有「(五日)競渡」之俗(頁163)，卻未說明競渡與惡月惡日、夏至日等有何干係。而最重要的是，《荊楚歲時記》中並未明確出現「端午」之名。³⁶

夏至是二十四節氣之一，二十四節氣乃根據太陽運行軌道訂定，故夏至日期約在今陽曆六月二十一、二十二日兩日內；但於陰陽合曆的農曆中，夏至日日期則無法明確確定，不過總會落在農曆五月中旬之後，與所謂五月五日之說不能合拍。黃石對此一問題有更深入之討論，黃石認為：

按古之曆法，五月斗指午，以干支記日，排到午日，日月相應；又以干

³⁵ 王利器案：本書〈正失〉篇：「今俗間多有禁忌，……五月生者，以為妨害父母。」《論衡·四諱》篇：「四曰諱舉正月、五月子。以為正月、五月子，殺父與母；不得已舉之，父母禍死。」《通典》六九引《田瓊四孤》議：「有俗人五月生子妨忌之，不舉者。」此俱東漢時之言不舉五月子者。至具事例，則有如〈正失〉篇言田文事者，又有《西京雜記》言：「王鳳以五月五日生，其父欲不舉，其叔曰：『以田文推之，非不祥也。』遂舉之。」又有《世說新語》言：「胡廣本姓黃，五月五日生，父母惡之，置之甕中，投於江。胡公聞甕中有兒啼，取之，養為己子，遂登三司。」（《御覽》二一、三一引）〔漢〕應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981年），頁561-562、又見133-134。

³⁶ 今本《荊楚歲時記》稱五月五日為「浴蘭節」或「夏至節日」，未見「端午」之名，然後世類書、叢書中引《荊楚歲時記》之佚文，輒見「端午」之名。參〔梁〕宗懔著，王毓榮校著，《荊楚歲時記》（臺北：文津出版社，1992年），頁179、181。

支記時，至午而日中天，故古時的節期，以午月午日午時為端午正日，表示太陽盛極轉衰，六朝改在五月初五，月份不改，時辰也不改，單單日子便於記憶，取與午通假的五日，所以節期不定在夏至，而定在重午日。

夏至適為由盛轉衰的轉捩點，故有「陰陽爭，死生分」及「夏至一陰生」的說法，令人有慄然慄然之感。字學家也因此解「午」為「仵」、為「敵」，指陰陽之氣爭雄，結果陰勝陽，卒之收拾萬物的生命，如同「仵作」收拾死人一般。故「仵」字隱含那個涵義，由是演繹出「五月為惡月」的觀念，及「善正月，惡五月」的俗諺。世人對「惡五月」特別戒懼，即此之故。五月尚且如此，午日午時豈非更甚。明乎此，午月午日午時所以成為周年中最重大的日子，而定為大節期，其故就不難解了。³⁷

上引黃石之說有三個重點，其一，夏之曆法建寅，五月斗指午，以干支記日，「午」指月、日、時而言，午月午日午時為端午正日，是一個特殊時刻，示每年當中，太陽盛極轉衰的轉捩點、一陰初生的過渡時刻。其二，一陰初生的過渡時刻當在夏至日，然後世為了便於記憶，且又隱含著對數字神秘性的崇拜，於是取與「午」通假的「五」，所以節期不定在夏至，而定在重午日。其三，從文字訓詁來看，「午」通「仵」、通「敵」，通「敵」者，乃陰陽之氣對敵爭雄；通「仵」者，乃陰勝陽，卒之收拾萬物生命，如同「仵作」收拾死人一般。魯按，黃石之說容有如下二點補充：

其一，「端午」與「夏至」的合流，除了對於數字的崇拜心理與方便記憶外，還顯示出，在古代曆法未細膩、完備之時，「夏至」與「端午」，只能是一段粗略、連續的時間系列，而不能是準確的一天、一時等細緻的時間點。如端午節在中國貴州施洞地區就有「小端午」、「大端午」之分，前者為農曆五月初五，後者則為插秧農忙季節已過的五月二十五日前後幾日，龍舟競渡也是在「大

³⁷ 黃石，《端午禮俗史》（臺北：東方文化書局，1963年），頁215-216、10-11。

端午」時段舉行。³⁸ 另外，英國弗雷澤在《金枝》中也用了極大篇幅記載歐洲夏至日的諸多儀節，其中夏至也是在一個時間區段內，有時甚至長達一個月。³⁹ 要準確區分出「端午」與「夏至」，必須具備兩方面的條件，一方面是在曆法制度完善後，能夠準確測量太陽運行軌跡所獲得的精準、抽象計算的結果；另一方面，則是陰陽氣化學說完備後，從陰陽二氣消長、變化所規定的哲理秩序。

其二，夏至日一陰初生，並非陰勝陽，如同忤作般收拾萬物也。是以「午」通「忤」之說不確。然「午」字當作何解？午者，忤也、逆也。《淮南子·天文》：「(斗)指午，午者，忤也。」許慎《說文解字·卷十四下·午部》：「午，𠂔也。五月陰氣𠂔逆陽，冒地而出也。」(頁 753) 劉熙《釋名》：「午，忤也。陰氣從下上，與陽相忤逆也。」凡此皆言，五月陰氣從下而上揚，冒地而出，陰氣與陽氣相忤逆。午又通五，五月午日即五月五日，五作乂，乂即午，義為橫直交叉也。《詩經·召南·羔羊》「羔羊之皮，素絲五紵」句，(清)陳奐《詩毛氏傳疏》：

(五) 當讀為交午之午。《周禮·壺涿氏》「午貫象齒」，故書午為五，此五、午相通之例。⁴⁰

是「羔羊之皮，素絲五紵」意即「用白絲線橫直交叉縫製成的羔羊皮衣」。是五為乂，即午，義為橫直交午，《史記·律書》云：「午者，陰陽交。」故陰陽交亦曰午。綜上所述，五月午日(午時)乃陰陽逆反交易、相迎交際、互往交叉之時日，自此日以降，陽氣極盛而漸衰，陰氣初生而漸壯，所以「端午」名義指的是陰陽二氣始迎逆、初交易之轉換時刻。換句話說，所謂陰陽忤逆、交

³⁸ 參胡朝棟，〈從兩個龍船節看中華龍舟文化的傳承和發展〉，李瑞岐、楊培春等主編，《中華龍舟文化研究》(貴陽：貴州人民出版社，1991年)，頁 116。

³⁹ 弗雷澤著，汪培基譯，《金枝—巫術與宗教之研究》(臺北：久大—桂冠出版社，1991年)，頁 881-907。

⁴⁰ [清]陳奐，《詩毛氏傳疏》(臺北：臺灣學生書局，1986年)，頁 58。

午之「端午」一名，並非先民對物候、節氣、農事等實際的感受經驗，而是陰陽學說精緻化後的產物。

人類學、社會學學者李亦園曾用結構主義的方法對「端午與屈原」的主題進行獨到的研究，李亦園指出，研究端午節日期的問題，要看古代對節氣的看法是著重於特定的一日，或是一段時期；以及中國傳統禮俗中，對二至二分節氣的處理態度所需而定。實則，端午節這個節期，在時間上具有雙重涵義：從時間、季節上說，開始進入黑夜逐日漸長，白晝逐日漸短的季節；也是溫濕的天氣逐漸過去，枯冷的氣候逐漸到來的時程，所以可以在農曆五月內的一段時期，因而與夏至有密切關係；但在作為一個儀式上，為方便記憶與儀式的舉行，就只好固定在特定的一日。但無論是數日或一日，其與夏至這個至日是必然相關的。⁴¹

古老的中國人很早就知道利用土圭測量日影的方法，確定二至與二分之日，如在《尚書·堯典》中雖無春分、夏至、秋分、冬至之名，卻有日中、日永、宵中、日短的概念，並落實在仲春、仲夏、仲秋、仲冬四個月中。可以肯定的是，日中、日永、宵中、日短的概念，是以日影長短為基礎的觀測法，而春分、夏至、秋分、冬至的概念，除了觀察日影長短外，還加入了陰陽二氣的哲學觀念，所以後者成為二十四節氣中最重要的四個中氣。

如上所述，夏至日乃一陰初生，陰陽忤逆、交午的轉變時刻。孟夏四月純陽用事，熙成萬物，鳥獸草木，莫不莽莽茂盛；而「端午/夏至」所在的仲夏五月，一陰逆陽，冒地而出，與陽交互。這是從學理上、觀念上的認知，並非實際物候氣變的經驗、感受。在中國長江以南地區，從物候氣變的經驗、感受角度而言，夏天的暑熱似乎比起其他三季還要漫長，所以在漢代逐漸興盛的五行思維架構中，五季在四季的基礎上將「季夏」獨立出來，自成一個單元。五季各有 72 天，共 360 天，而整個長夏就約有 144 天。是「夏至」時節提醒著

⁴¹ 李亦園，〈端午節與屈原——神話與儀式的結構關係再探〉，氏著，《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業有限公司，1998 年），頁 341。

人們，炎熱漫長的暑季已至，所以在二十四節氣中，「夏至」後，有「小暑」、「大暑」，⁴²這是一個過渡時刻、轉換時刻，具有游移不定、脆弱侵害的性質，人們一不小心，就有中暑、生病、染疫的危險，所以《禮記·月令》才說：「是月也，日長至，陰陽爭，死生分。君子齋戒，處必掩身勿燥。」此即夏至日兼惡日的原由。

此外，「夏至」這個過渡時刻還提醒人們，此一時段需要多近水（陰）以驅暑熱，這是一種盛者抑之、陽者陰之、高者下之的平衡觀念。這種陰陽平衡觀念在漢代形成了人副天數，即人類身體小宇宙與自然萬物大宇宙，相互呼應、類比的哲學思想，至如節日民俗的應景食品亦有陰陽相應觀念的內蘊在焉，《太平御覽》卷三十一引《風土記》：

仲夏端五。端，初也。俗重此日與夏至同。先節一日，又以菘葉裹黏米，以粟棗灰汁煮令熟，節日啖。煮肥龜令極熟，去骨加鹽豉麻蓼，名曰菹龜。黏米一名粳（魯按，《玉燭寶典》卷五引《風土記》，此字作「糴」），一曰角黍，蓋取陰尚陽包裹末之象也（魯按，《玉燭寶典》卷五引《風土記》，此句作「蓋取陰陽尚相苞裹未分散之象也」⁴³）。龜表肉裏，陽內陰外之形，所以贊時也。⁴⁴

此段文字謬誤頗多，不好通讀，然大意可以明白，即從角黍、菹龜等食物陰陽之性的角度，呼應、類比夏至日的一陰冒陽思維。又《月令採奇》卷二引《濟世良方》有「五月勿多食茄，損人動氣，魂魄不安」、「馬肉，五月食傷神氣」、「五月勿食鯉魚，多發風熱」云云，⁴⁵皆著重食物陰陽之性的禁忌與呼應、類

⁴² 一如「冬至」節氣後，有「小寒」、「大寒」。

⁴³ 見〔梁〕宗懷著，王毓榮校著，《荆楚歲時記》（臺北：文津出版社，1992年），頁176引。

⁴⁴ 〔宋〕李昉等撰，《太平御覽》（臺北：新興書局，1959年），頁267。

⁴⁵ 見〔梁〕宗懷著，王毓榮校著，《荆楚歲時記》（臺北：文津出版社，1992年），頁155-156引。

比節氣的陰陽平衡，最終指向身體與宇宙的交通感應。而其基本的思維即是，宇宙陰陽二氣的絀醞運動、循環流轉、對立交感、互補和諧，漢代由此形成宇宙萬物生成發展的哲理思維。換言之，漢代主流思想的構造乃注重陰陽兩種宇宙力量的和諧，以及天人之間的交互感應，如此便不難理解《淮南子·本經》所言：

通體於天地，同精於陰陽，一和于四時，明照於日月，與造化者相雌雄。天覆以德，地載以樂，四時不失其敘，風雨不降其虐，日月淑清而揚光，五星循軌而不失其行。當此之時，玄元至礪而運照，鳳麟至，著龜兆，甘露下，竹實滿，流黃出，而朱草生，機械詐偽莫藏於心。（頁 245）

上述這種哲學思維的精義即在陰陽二氣交午循環、迎逆交感所形成的森嚴宇宙秩序，而這種知識結構、觀念的形成，應在戰國晚期；至其完備，則與測量二十四節氣的精密技術與陰陽氣化哲學的系統有關，此已迨及漢代矣。⁴⁶ 蓋中土文化雖然很早就懂得陰陽二氣循環生滅的道理，但是將陰陽二氣落實到二十四節氣的變化消長、互動平衡，即陰陽二氣哲學的細膩化、精緻化，恐怕不能早於漢代。綜上所述，最初夏至日的觀念是與具體的太陽日影有關，而後形成的陰陽氣化哲學，則是抽象的哲學思維，此乃在漢代陰陽知識系統、測量二十四節氣的細緻結構中逐漸完備的，而「端午」一名的產生，應與此一完備知識結構的建構有關。

五、端午龍舟競渡與屈原

關於屈原與端午關係的主題，是研究端午題內應有之義。端午龍舟競渡不

⁴⁶ 陳遵媯指出，二十四節氣名稱最早見於《淮南子·天文》，所以一年分二十四氣，約在前漢初年以後。見陳遵媯，《中國天文學史》第五冊（臺北：明文書局，1988年），頁 51-52。

起源於紀念屈原，已成為學者的共識；然端午龍舟競渡與屈原確有密切關聯，也是不爭的事實。而屈原與端午龍舟競渡最重要的聯結點即在水死（凶死）、招魂、驅邪、卜年上。前文指出，上古水葬多施於社群弱勢、邊緣的凶死者，即將死者屍體載到江河湖海上，或網石、或肢解、或裝袋後，投入水中。屈原生於寅年、寅月、寅日的三寅年日，此為國家最盛況空前的好時節，⁴⁷ 結果他的一生卻證明他生在楚國由盛而衰的亂世。「天之生我，我辰安在」（《小雅·小弁》）的時代亂離感與屈原一直自豪的美好出身形成了深刻的反諷，最終他選擇五月五日大凶之日投水自盡。屈原屬於政治上的弱勢者、邊緣人，他堅持選擇與當時楚國主流價值、政治正確相違背的孤獨道路，最後懷沙自沈凶死。在楚地沅湘水鄉民間五月五日舉行龍舟競渡驅邪、卜歲的時刻，也正是屈原投水之時，鄉民遍尋屈原屍首不獲，為感念三閭的忠貞，思以龍舟競渡為其舉行隆重的葬禮與招魂，當在情理之中。此舉或亦是澤國鄉民一種主觀的意願、民俗的信仰，即如節慶禳解儀式般，替危難的社群驅逐厄運；也替苦難的國家，謀求福祚吧。

與屈原同樣水死（凶死）的還有伍子胥，屈原私慕伍子，其贊揚伍子胥，乃是贊其為復父兄之仇所表現出來的堅忍卓越之毅力，更藉子胥的遭遇批判了楚國、吳國一班進讒陷害忠良的小人。而子胥尸盛鴟夷成為波臣的結局，想必對屈原選擇沈江水死有一定的意義及啟發。如今蘇州吳地一帶五月五日端午節仍有祭伍子胥沈江為濤神的龍舟祭習俗，一如荆楚一帶五月五日划龍船、包粽子以祭屈原水死的風俗。是伍子胥及屈原之死並與端午節最初底蘊源流有關，此即前文所云的水死（凶死）習俗。

進而申之，端午的底蘊尚有祈年卜歲一節，而屈原代表作〈九歌〉祭典，

⁴⁷ 陳寅恪以《後漢書·律曆志·中》「曆元不正，故妖民叛寇，益州盜賊相續，為曆用甲寅為元，而用庚申」的記載，指出，道家之說，以曆元當用寅，否則天下大亂。蓋曆元正則陰陽合，陰陽合則年穀熟，人民安樂，天下太平矣。今〈離騷〉篇首以「攝提貞於孟陬」為言，固曆元用寅之義也。參陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，《陳寅恪先生全集》上冊（臺北：里仁書局，1979年），頁598-599。

據學者蕭兵研究，其原型亦是沅湘水澤一帶各民族鄉俗豐產求年、祈雨卜歲的祭歌。⁴⁸〈九歌·湘君〉中有「駕飛龍兮北征，遭吾道兮洞庭」、「石瀨兮淺淺，飛龍兮翩翩」等語，〈九歌·河伯〉有「乘水車兮荷蓋，駕兩龍兮驂螭」等語，此乃河水中驅使龍舟的描寫。又〈九歌·大司命〉有「乘龍兮鱗鱗，高駝兮冲天」、〈九歌·東君〉有「駕龍輶兮乘雷，載雲旗兮委蛇」等語，此乃駕乘龍舟飛揚天際的繪影。而〈離騷〉後半段述及飛天遠遊、「周流觀乎上下」之情節，有「爲余駕飛龍兮，雜瑤象以爲車」、「駕八龍之婉婉兮，載雲旗兮委蛇」等語，⁴⁹這是〈離騷〉主人翁想像自己經由聖水的洗禮、轉化，靈魂乘著擺渡於兩界的龍舟（船棺）昇天遠遊。古人咸信龍與舟皆可往來神人兩界之間，於是創造二者合而爲龍舟的契機。

先秦楚史專家張正明指出，端午、龍舟、角黍等文化事象各有其源，本來互不相涉；五胡亂華，晉室南渡後，幾個異源的文化事象才逐漸合流、統一在祭祀、紀念屈原活動上。蓋流亡、寄寓在長江流域的中土人士，舉目頗有江山之異，一如郢都被秦人攻佔後流離東遷、南遷的楚人，其心境與三閩大夫同調，他們紀念屈原，感而遂通，實質上寄託著家國鄉土之思。⁵⁰中華文化從來即是多元複合的集合體，而其文化主體主要是北方黃河文明與南方長江文明二元耦合，綜而言之，龍舟、角黍、屈原本是南國產物；以五月當惡月爲北方風俗，這二者乃透過「端午／夏至」這個重要時間因素媒合在一起，其媒合的時間應不晚至晉室南渡之後，而當在有漢一代。

漢代初建，其文化底色乃爲戰國楚文化，屈原事蹟自爲時人重視，漢代文

⁴⁸ 參蕭兵，《楚辭的文化破譯》〈九歌的原始面目——求雨和祈年〉一章（武漢：湖北人民出版社，1997年）。

⁴⁹ 〈離騷〉亦有「登閭風而縹馬」、「僕夫悲余馬懷兮」等語。趙遠夫認爲〈離騷〉中的龍皆爲神馬之異稱。參趙遠夫，〈離騷中的龍馬同兩個世界的藝術構思〉，氏著，《屈騷探幽》（成都：巴蜀書社，2004年），頁3-21。

⁵⁰ 張正明，〈端午、龍舟、角黍、屈原——文化事象異源合流之一例〉，收入褚斌杰編，《屈原研究》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁146-152。原載《雲夢學刊》1990年第1期。

人經由傳習諷誦、編輯增補、模擬仿倣、訓詁作傳等方式建立了「《楚辭》學」或「屈原學」。而漢代帝王以忠孝治天下，提倡綱常名教、儒學行義的人格教育，寢假至於東漢末年重視士人氣節，忠孝節義之士為天下士林典望；而屈原「忠臣／聖人」的人格典範，經王逸《楚辭章句》的高揚，其礪礪華夏帝國官吏、士大夫之風骨氣節，影響極為深遠。⁵¹ 屈原在漢代是忠孝綱常名教的典範，划船招屈即為紀念其典型在夙昔之忠義倫常。《武陵競渡略》所載可為上述之說作一註腳：

划船招屈，良有深意，不獨感興汨羅。《楚辭》：「乘舸船余上沅兮，齊吳榜以擊汰。船容與而不進兮，淹回水而疑滯。」（魯按，〈九章·涉江〉文）此原生平遭遇，掩抑迤邐，後人寫之，疾鼓輕橈，轟霆捲雪，庶一洗其不平之氣耳。又曰：「朝發枉渚兮，夕宿辰陽。」沅與枉渚，皆武陵水名。（頁 525）

至於晉朝，則有屈原水死成為水仙的故事，如晉·王嘉《拾遺記》卷十「洞庭山」條載：

屈原以忠見斥，隱於沅湘，披蓁茹草，混同禽獸，不交世務。采柏實以和桂膏，用養心神，被王逼逐，乃赴清冷之水，楚人思慕，謂之水仙。其神游於天河，精靈時降湘浦。楚人為之立祠，漢末猶在。⁵²

與漢代的屈原傳說相較，上述故事反映出漢、晉兩朝重名教與重自然的不同文

⁵¹ 參魯瑞菁，〈論王逸《楚辭章句》的聖人觀〉，彰化師範大學國文學系主編，《臺灣學術新視野·中國文學之部（一）》（臺北：五南出版社出版，2007年），頁 23-64。又孝女曹娥故事也是在漢代帝王提倡忠孝的典範下，被組織、吸納至端午節日意義中。

⁵² 〔晉〕王嘉，《拾遺記》（《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1966年）。

化取向，從而使得紀念屈原、祭祀屈原的內蘊因時代氛圍不同而有相異的文化意義。

漢魏六朝時期（尤其是六朝）正是傳統歲時節氣固定化，形成節日慶典的重要時期，蕭放指出，漢魏六朝時期的節日慶典具有三種文化特徵，其一，時令祭祀轉向節日祭祀，也就是歲時禁忌逐漸演變為民俗節慶；其二，歲時節日中家族倫理精神突顯；其三，節日紀念意義的初步形成與節日神話傳說的興起與歷史化。⁵³ 就「端午」節日而言，則是由前端午重夏至節氣的祭祀活動，逐漸演變為端午節日重視民俗儀式的慶祝活動，此時節日慶典逐漸增入紀念歷史人物的人倫精神，與企慕神話人物的浪漫內容，如端午節就是紀念歷史人物「屈原」的忠義精神，並被賦與企慕神話人物「水仙」的浪漫內容。總體而言，漢魏六朝時期的節慶文化特色是世俗性、民俗性、人倫性、娛樂性逐漸增加，而神聖性、時令性、禁忌性、嚴肅性逐漸淡化。

必須再次強調的是，節俗慶典最初的功能即在禳解、禁制因自然時節、氣候的轉變，所造成的危險、災難。為使民衆生活能夠安然渡過危機，故須有一個靜待轉變的時刻，此即生活禮儀中之「過渡儀式」或「通過禮儀」。隨著節俗慶典的發展，有許多其他的功能加入節俗慶典之中，使得節俗文化具有複合性的特色。而中國節俗文化複合性功能中最重要的一項即是，充滿濃厚的倫理觀念與人情味，換句話說，即透過節俗文化儀式教忠教孝、反映慈愛倫理、突顯愛情堅貞、強調美善品德等等，此所以屈原故事在歷史長河中，能夠複合進端午節俗中的原由。

六、龍舟競渡的「競」、「鬥」意蘊

端午龍舟競渡為何採用「競渡」的方式？換言之，「競渡」的意義、功能何在？據前文所論，端午龍舟競渡底蘊之一在於水葬葬儀、逐瘟禳災，而死靈

⁵³ 蕭放，《歲時——傳統中國民眾的時間生活》（北京：中華書局，2004年），頁92-110。

或瘟神在《武陵競渡略》中則附靈於「標」上，水鄉鄉民即以「標」作為象徵物，爭相準備供品，「競渡」以儘速送「標」遠離，最終並以火焚之，此之謂「送標」（頁 524）。整個「送標」儀式體現出山水之鄉鄉民嘗試用禮物交通神界，換取平安，亦即趨吉避凶的心理保衛防護作用。日後端午龍舟競渡「送標」儀式隨著活動內涵的擴大，新潮意義的加入，逐漸演變成爭奪錦標的體育競賽、文娛活動和表演儀式。

在歷史較早時期，共同生活於同一條河源區域的鄉村居民，平日會為了乾淨水源、可耕土地、村落範圍、婚姻對象、物產資源等等，引發互相爭奪、集體械鬥的情事，造成生命、財產的大量損失。而由周期性氣候變化形成的節慶時日則是促進鄉村居民平和交往、融合一體的時機。尤其是以往發生瘟疫、鼠虐、旱災、水澇時，鄉村居民曾經集合全體的力量，不分彼此，齊力驅逐瘟疫、抗旱防澇，共同渡過難關，維繫了生命、財產的安全。因此，鄉村端午競渡的功能，即在以儀式表演的方式，重複、回憶、紀念最初鄉村械鬥與戰爭的慘劇；以及各部落達成周期性融合，平和交往契約的原型儀式。換句話說，競渡儀式就是鄉村部落居民，在端午節慶之時，集合到河邊谿谷聖地，以「競賽」、「爭鬥」的方式，消弭、防範充斥平日生活中的「械鬥」、「戰爭」，其目的在融合集體鄉民成爲一個地域生活共同體，達致「無鬥」、「無爭」，此可謂「鄉民無所爭，其爭必也競渡乎」。

《荊楚歲時記》載龍舟競渡之事云：

是日競渡、採雜藥。

按，五月五日競渡，俗爲屈原投汨羅日，傷其死所，故並命舟楫以拯之。舸舟取其輕利，謂之飛鳧，一自以爲水車，一自以爲水馬。州將及土人，悉臨水而觀之，蓋越人以舟爲車，以楫爲馬也。邯鄲淳〈曹娥碑〉云：「五月五日，時迎伍君，逆濤而上，爲水所淹，斯又東吳之俗，事在子胥，不關屈平也。」《越地傳》云：「起於越王勾踐。」不可詳矣。（頁 163）

在上引《荊楚歲時記》文中，（隋）杜公瞻按語所謂「飛鳧」乃與越人龍舟形制有關，越人崇奉蛇形龍，又崇奉鳩形鳥和鷺形鳥（魯按，即鷓），常用來裝飾船頭、船尾，⁵⁴是龍舟亦可稱為鷓首舟。越人以舟為車，蓋在陸為車，在水為舟也；又以楫為馬，蓋馬即龍，龍、馬實一物之異稱。⁵⁵值得注意的是，「舸舟取其輕利，謂之飛鳧，一自以為水車，一自以為水馬」句，此即對「競渡」的描繪，輕利如飛鳧之舸舟，分成水車及水馬兩隊，相互交戰、競渡，在戰陣、體能、技術與團隊精神上較量長短，這只是表層意義。水車及水馬交戰的深層內蘊，一如蕭放所指出，乃象徵陰陽二氣的爭鋒。日本流傳有水怪河童與大馬爭鬥的故事，河童是背負龜蓋的猿類怪物，其頭上有一盤水，水是他的命根，在鬥爭中他要極力保護水盤，又要戰勝大馬。河童屬陰，大馬屬陽，陰陽爭鬥，陰盛陽衰的意義表達了夏至時節之氣候始變。所以說飛舟競渡其原始意義在於順時，即助陰氣，陰氣的順利上升，有利於宇宙和諧。⁵⁶

法國學者葛蘭言指出，傳統許多重大的年節都伴隨有競賽的儀式，如中國雨節有龍舟競渡，登山節則賽風箏，臘八節則射箭比賽，還有少數民族的渡河、割草木、對歌、采花、鬥草、鬥彩蛋等等競賽，不一而足。人們為什麼要在節日時，如此熱衷於儀式性的競賽？為什麼要將節慶的活動，安排為彼此對立的兩個範疇呢？葛蘭言回答說，這種節慶活動的劃分方式，導致將所有事物，即物質世界與人類世界統一起來的願望。節慶活動所以要服從於競賽和競爭的原則，其原因在於它們同時也是和諧與融合的節慶，山川節慶是地方共同體成員再度結合的時間與場合。葛蘭言強調指出，相鄰的兩個地方共同體成員基於強

⁵⁴ 張正明，〈端午、龍舟、角黍、屈原〉，收入褚斌杰編，《屈原研究》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁149。

⁵⁵ 參趙達夫，〈離騷中的龍馬同兩個世界的藝術構思〉，氏著，《屈騷探幽》（成都：巴蜀書社，2004年），頁3-21。

⁵⁶ 蕭放，《荊楚歲時記研究》（北京：北京師範大學出版社，中華書局，2000年），頁177。

烈的交往需要，就通過遊戲、競賽、爭鬥、互抗、對立等方式，以促成團結。⁵⁷由此可以說，和諧、協商與融合是依靠對立、抵抗與競爭來實現的。鄉村械鬥一方面造成紛爭、分離，一方面也促成協商、統合。

葛蘭言更指出，在早期鄉村民俗傳統中，季節節慶儀式以性別、婚配原則為支配的結構，從而促使長期處於分離狀態的外人與自己人、部落與部落、族團與族團間，定期的調和與融和。季節節慶儀式包括不同族團男女的登山、涉水、漫遊、競賽活動，它們內涵男女自由性愛和相互施報的文化形態，由此構成了「社會一體化」結構的基礎。葛蘭言從農業豐產的角度，著眼於秦、漢帝國社會結構成形以前，以鄉俗社會結構為主體的民間文化傳統，指出在鄉村季節的節慶儀式中，平日分工明確的男女兩個社團集合到神聖地點——通常是河流或高山上，透過競賽對歌、獻祭饗宴等活動，締結盟誓，確保年成繁榮。葛蘭言甚至明確指出，渡河的目的是為了降雨或祛除；而如果不這樣作，就會有乾旱或瘟疫發生。⁵⁸

吾人可以不同意葛蘭言以兩性性別、婚配原則為鄉村節俗文化結構中心原則的觀點，但是對於節日競賽活動的目的在於定期調和、融和相隔離、相爭議的部落，並確保年成繁榮的意見，則是給予肯定的。據此可以類比而知，端午「龍舟競渡競」、「競採雜藥」、「蹋百草、鬥百草之戲」、「婦人作長命縷，以競示蠶功」、「相撲、角力、角觝之戲」、「婦女解粽，以粽長者為勝」等等競賽活動，皆可納入一個既對立、又融合的民俗文化體系當中。換句話說，在早期原始鄉村社會，亦即帝國社會結構尚未建立的時代，鄉村季節的節慶儀式乃是一段調和日常生活中的無序與有序、外人與自己人，甚至是陰與陽，以及潛含於上述諸種二元矛盾對立範疇的過程。之後，寢假至於帝國社會結構時期，始以帝國認可的人物、習俗等，產生一體化、整全化的倫理、文化結構，達成「國

⁵⁷ [法] 葛蘭言著，趙丙祥、張宏明譯，《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁169-172。

⁵⁸ [法] 葛蘭言著，趙丙祥、張宏明譯，《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁115-135、139、144-150、195-208等。

家」，甚至是「天下」的集體認同；而這種集體認同之中則集結、匯整、調和、積澱著歷史上的各個地方性認同。也就是說，早期各個邊陲地帶的小地方社會有其自身的運作秩序與模式，之後，隨著帝國版圖的擴大，地方秩序與模式通過經濟、文化、政治、倫理、宗教、宇宙論等多元認同方式，逐步被納編到「中心」區域的社會結構之中。⁵⁹

在上述由鄉村邊緣到帝國中心的經濟、文化、政治、倫理、宗教、宇宙論等納編過程中，以端午龍舟競渡的「競渡」為例，可以說龍舟競渡具有三個互相映照的結構層次：

1. 儀式功能層次（小區域/鄉村）：相競送瘟、生死相競；社群融和、年歲平安。
2. 自然歷法層次（核心/節候）：陰陽相競、吉凶相競；防護保衛、身心健康。
3. 社會倫理層次（大區域/帝國）：善惡相競、忠奸相競；國祚常保、天下安治。

也就是說，端午龍舟競渡最初的儀式底蘊是小區域山水之鄉鄉民的死靈水葬、送瘟逐疫；採用競渡方式，主要是儘速地驅除不祥，祈雨禱豐，其中含有向生懼死的本能心理。而此儀式的產生乃由自然歷法結構所決定，亦即夏至日的一陰初生。由此日開始，陰與陽逐步相競，生與死漸次相分，民衆亟思謀求陰陽平衡、宇宙和諧之道。由自然歷法結構作為核心，迨至大區域天下帝國建立階段，倫理忠義內涵逐漸增入，於是融入忠奸相競、善惡相競的價值意蘊，並賦予國祚興亡的歷史教訓，完成了端午節日習俗的定型化。

綜上所述，作為鄉村與帝國競渡儀式的宇宙觀，也就是核心點，乃是以回

⁵⁹ 參王銘銘，《走在鄉土上——歷史人類學札記》（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁89-94。

歸年作為周期的太陽視運動，由此形成陰陽升降、變化消長的生活環境，也造就了萬物周期性的榮枯與盛衰。這種生死輪轉的觀念內化為鄉村與帝國競渡儀式的深層結構，分別對應趨吉避凶、防護保衛的心理；與揚善隱惡、是非倫常的價值觀。由此涵蘊著正邪鬥爭、生死流變的永恆主題與原型。

七、結語

歲時節日的成立有兩項必不可缺的要素：其一，有相對固定的節期；其二，有特定的民俗活動，而其根源則在於曆法、物候與節氣。現代研究端午歲時節日的學者對於龍舟競渡文化底蘊提出了龍圖騰節、惡日袪禳、驅逐瘟疫、求雨祀祖、祈禱豐收、防澇抗旱、祭祀水神、理好洪水、漁業生產勞動說等。⁶⁰ 諸說雖皆把握住上兩項要素立言，也關注曆法、物候與節氣的經驗；然眾說紛紜，相持不下，顯示中華龍舟競渡文化是個值得梳理的學術研究課題。

本文從一、龍舟競渡習俗的底蘊；二、端午名義；三、端午與屈原；四、競渡的「競」、「鬥」意蘊等四方面進行研究，試圖解開南方水鄉澤國端午龍舟競渡的風俗底蘊。本文由上述四方面的問題意識所提出的結論，有為前輩研究者所忽視的地方。如在龍舟競渡習俗的底蘊一節中，本文一方面認為競渡源於上古的水葬習俗，流行為驅瘟儀式，而龍形舟之意蘊則在以龍的靈氣威力剋制疫鬼，龍具有瘟神、剋瘟，即善惡雙重性格；另一方面，競渡又源於上古的求雨儀式，流行為卜歲風俗，而龍形舟之意蘊則在，龍具有雨神、旱神，即禍福雙重性格。

在端午名義一節中，本文認為端午名義至戰國晚期至漢代初期始有，且此與戰國晚期至漢代初期民間與知識份子階層逐漸興盛的陰陽氣化系統學說，以及測量二十四節氣的精密技術有關。

⁶⁰ 參李瑞岐、楊培春等主編，《中華龍舟文化研究》一書（貴陽：貴州人民出版社，1991年）。

在端午與屈原一節中，本文認為屈原事蹟與故事，是在戰國晚期至兩漢逐漸加入端午節儀中，並逐步推展到全帝國，這一方面是兩漢楚文化流布的結果，另一方面亦是統治階層重視、提倡忠義倫常節操觀念，並逐步滲透進入民間節俗的過程。

在競渡的「競」、「鬥」意蘊一節中，本文認為其中具有三個互相映照的結構層次，其核心是由自然歷法結構所決定，亦即夏至日陰與陽始競，相應、類比於小區域山水之鄉鄉民社會，則形成相競送瘟、生死相競的競渡儀式結構；而相應、類比於大區域天下帝國，則形成忠奸相競、善惡相競的競渡儀式結構，凡此皆內涵著正邪鬥爭、生死流變的永恆主題與原型。

經由本文的研究，可以從一個年節個案觀察到，節期最初的選擇與確定，是以天文、曆法知識為基礎；而定型後的歲時節日具有三個鮮明的民俗特點，即：其一，具有突出的鄉俗生活背景；其二，充滿濃厚的倫理觀念；其三，節俗內容與功能具有複合性。

